

幕末維新期の護法思想・再考

桐原 健真
オリオン・クラウタウ

主旨説明（オリオン・クラウタウ）

二〇〇〇年代以降、近代日本佛教研究は日本史・思想史・宗教学・社会学などの様々な視点から進められ、学際的な議論を踏まえた成果が次々と発表されてきた。大谷栄一による在家佛教運動とナショナリズムの展開をめぐる研究（『近代日本の日蓮主義運動』法藏館、二〇〇一年）、末木文美士の思想史的研究（『明治思想家論』『近代日本と佛教』とともにトルンスピュー、二〇〇四年）、岡田正彦の研究成果（『忘れられた仏教天文学——十九世紀の日本における佛教世界像』ブイツーソリューション、二〇一〇年）および彼によって日本語訳された

ジェームス・ケテラーの著書（『邪教／殉教の明治』ペリカン社、二〇〇六年）、谷川穂の教育史研究（『明治前期の教育・教化・佛教』思文閣出版、二〇〇八年）また複数の研究組織構成員が代表・参加した小川原正道編『近代日本の佛教者』（慶應義塾大学出版会、二〇一〇年）など——これらはいずれも独自の視点から、学術上の諸分野を止揚させた研究である。他方近世佛教については、社会史の方面から、辻善之助（一八七七—一九五五）以来の近世佛教墮落論に代わる形での「通史」が探求され、高埜利彦が『近世日本の国家権力と宗教』（東京大学出版会、一九八九年）などで明らかにした複層的な宗教空間としての近世社会論に基づいた成果が発表された（たとえば「近世の宗教と社会」シリーズ——『地域のひろ

がりと宗教』『國家権力と宗教』『民衆の「知」と宗教』いずれも吉川弘文館、二〇〇八年)。また思想史の視点からは、西村玲『近世仏教思想の独創』(トランスピュー、二〇〇八年)や末木文美士『近世の仏教』(吉川弘文館、二〇一〇年)が挙げられる。

このように近年、近世および近代の仏教研究は、それぞれ大きく展開した。しかしそれは時代区分という枠組みにおいて語られることに留まっており、これらの時代の成果を総合的・連続的に捉えるような研究はいまだ少ない。とりわけ近世と近代とを跨越する形での「一九世紀学」的な研究は、緒に就いたばかりである。神仏合同の大教院の設置とその活動を描いた小川原正道の成果(『大教院の研究』慶應義塾大学出版会、二〇〇四年)や上記の谷川穰による成果はあるものの、一八七二年(教部省設置)以前の仏教界に焦点が当たることは極めて稀であり、これは近代仏教の「始原」に対する研究蓄積の欠如という問題にも直結するものである。この問題の主要原因には、近世と近代における成果を連続的に把握する視座の欠落がある。本パネルセッションは、これまで近世と近代とを架橋する時期であるがゆえに双方の研究分野から見落とされてきた幕末維新期の護法論を主題とすることと、この問題へのひとつの解答に迫ろうとするものである。

そもそも幕末期の仏教研究は、月性などの護法僧に関する伝記的考察を除いて、大きく停滞しており、また維新史研究では、「廢仏毀釈」なる用語で概括されるのが現状であって、「近世から近代へ」という史的転換の語りにおいて、「近世的な排仏論→廢仏毀釈の惹起→〈墮落〉した僧侶の覚醒」という墮落論的な図式は未だ根強い。本パネルセッションは、江戸時代後期の仏教批判および「外患」としての「耶穌教」の再登場などの影響下で現れた護法論を「僧侶覚醒」の過程ではなく、「近世仏教」と「近代仏教」とを架橋する思想的営みとしてその連続と断絶を描き出していく。要するにこのパネルセッションは、幕末維新期に展開した護法思想を中心とする仏教者の自己弁証的な語りの構造の更なる理解を目指しており、政治思想史に回収されない、当時の日本における宗教空間全体の新たな歴史像に近づきたい。このことは神仏分離により大きく変容せられた近代日本における生死觀・宗教觀の始原を明らかにするとともに、一九世紀後半に成立する日本の仏教の固有性を強調する「日本佛教」言説や自己修養や在俗性を主張する「佛教近代化」論の思想的系譜を描き出すものとなる。

近世一般における排仏—護法論争の特徴は、いずれの教説がより適切に真理へと到達できるかを議論の中心としていたのであり、真理すなわち普遍的な道が存在するという確信は、共有されていた。この意味で彼らの関心事は、道の内容以上に、そのアプローチ自体（道の工夫）にあつたと言つてよいであろう。こうした普遍的な道の在り方を問う視座は、しかしながら幕末期以降の排仏—護法論争では後退していく。すなわち儒者は「出世間」という非倫理性や政治的無用性から、国学者は「異国の教」という外来性から仏者の説く道 자체を批判するようになったのである。かくて三教一致的な道の普遍性—それは「三国」という空間的超越性でもある—そのものを否定された仏者の側において、「日本」という地域的固有性を前提とする新たな座標軸が登場することとなる。「夷狄防ぐべく、皇國護るべし。而して仏法以て國と永く存すべし」と断じた月性『仏法護国論』（一八五六年）のように、「皇國」や「神州」の浮沈が仏教そのものの浮沈であるというような主張がそれである。

もとより古典的な護法論において「日本」という座標軸

が無かつたわけではない。古代における「鎮護國家」ということはは、まさに「日本」という枠組みを表現するものであったはずである。しかし「鎮護国家」とは仏教は国家を鎮護するから有価値であるということを意味するのではなく、そもそも仏教が有価値すなわち真理に到達する最適の方法であるがゆえに国家を鎮護できるということを意味していたのであり、この普遍に奉仕することが、結果として国恩に報ずることとなる——というのが仏者における古典的な理解であった（たとえば反徂徠学的護法論である『三彝訓』（一七五七年）を著した大我が儒学經典たる『大學』の注釈書を記したことを想起せよ）。

しかし幕末における護法論は、「かの排仏の徒類の仏法を誹謗するは、すなはち天子・王侯を誹るの大罪と可謂」（竜温『總斥排仏弁』一八六五年）といった表現に見られるように、仏者による排仏への反批判としての有価値性の証明が、「俗権による崇敬」という外在的な論拠によつてなされるようになる。いわばそれは、己が信ずるところの教説における価値の源泉が、仏法そのものから王法へと逆立ちてしまつてゐるのであり、そこには仏法の超域的な普遍性に対する確信の後退を見ることがある。

ひとつの固有な全体としての「日本」を前提とした「護法護国」という語りの枠組みは、決して尊王攘夷思想の流

行や夷狄（特にキリスト教）の脅威といった政治史的文脈だけに由来するものではなく、仏者自身における道の語りそのものの変容にその淵源があつた。そしてこのように「日本」という明確な領域性を得た仏者たちが、やがて維新を経て「日本における仏教」としての自己認識の下に、超宗派的な「通仏法」言説を形成していくのである。

幕末維新时期の真宗思想

——護法論から近代仏教へ（岩田真美）

幕末維新时期の佛教界において、最も意欲的に護法運動を展開したのは真宗であつたといわれる。近代以降の真宗はいち早く教団の近代化を推し進めていったが、その前提として幕末維新时期における真宗の活発な護法運動はどのような意味を持つのだろうか。近世後期から近代初期の真宗の護法思想を検討することで、近世から近代への仏教思想の展開、ひいては「近代仏教」の始原について考えたい。

吉田久一によると歴史的に「護法」という用語が一般化したのは、『明治仏教全集』第八巻護法篇（春陽堂、一九三五年）が出版された頃からであつたという（『近現代仏教の歴史』筑摩書房、一九九八年、四一頁）。本書の冒頭には、徳重浅吉による「護法篇総説」があり、護法思想とは排仏の思想や行為に対抗して仏教を護持しようとするものだと説明さ

れている。そして、このような「護法」概念は先行研究においても継承されていった。しかし、一旦、「排仏論」に対抗する「護法論」という二項対立的な捉え方を離れ、真宗の護法思想を再考してみたいと思う。

まず近世後期の西本願寺において、教團を揺るがす危機として受け止められたのは排仏論の激化という事態のみならず、三業惑乱という異安寧事件があげられる。とくに三業惑乱においては宗門の僧侶養成機関としての役割を担つた学林の教學が非とされたため、本山や学林の權威は失墜し、大きな混乱を招いた。つまり護法思想の形成は、この三業惑乱という教團内部の危機と無関係ではないようと思われる。幕末期に『護法小品』『斥邪漫筆』『斥邪二筆』『寒更叢語』など、多くの護法論を著した超然（一七九二～一八六八）は西本願寺を代表する護法僧の一人であつたが、彼が護法意識に目覚めるのも、三業惑乱の騒動が契機となつてている。超然が三業惑乱の直後に著した『南柯法語』においては三業帰命の異義から真宗の教法を護るという意味で「護法」という概念が用いられていたが、三業惑乱が鎮定した頃から、彼の護法論説には変化が見られるようになる。とくに幕末期以降に著した著作においては、排仏思想の横行やキリスト教の流入など、対外的な危機から教團を護持するという意味で「護法」という言説が用いられる

ようになつた。すなわち從来は排仏論への対応としての護法論の側面が強調されてきたが、三業惑乱という教団内部の危機に対応するという意味での「護法」もあつたことを指摘しておきたい。

次に幕末維新期における真宗僧の「自他認識」という側面から、東本願寺の学寮における護法運動についても取り上げてみたい。明治元年（一八六八）、東本願寺の僧侶養成機関であつた学寮の分寮として護法場という学場が新設された。護法場には護法学科として国学・儒学・天学・洋学の四学科が設置され、宗乘・余乗以外の外学の講義が行われるようになる。しかし、護法のために西洋科学やキリスト教などの外学研究を行い、その過程でいわば「他者」を知つた僧侶たちの認識にある変化が生じ始めていた。彼らは当初、キリスト教や排仏思想に对抗することこそが「護法の急務」だと考えていたが、それらの思想に对抗していくためには、まず「自己」の在り方を改めが必要だと感じるようになつた。そして彼らは宗門改革を主唱するようになり、本山家臣らと激しく対立するようになる。その後、明治四年（一八七二）には坊官制が廃止され、護法場で学んだ僧侶らが本山宗政を担うことになり、やがて彼らによって近代教団の基盤が築かれていくこととなつた。つまり、彼らは護法活動を行う中で「他者」と出会い、そ

の出会いを通して「自己」（宗門や宗学の在り方）への認識を転回させていったと言えよう。したがつて、その「自他認識」の転回過程を分析することは、仏教の近代化への道程を解明することにつながるのではないかと考えられる。

近世後期以降、真宗は教団として早くから護法活動に取り組み始め、教団内外の危機への対応を検討していた。そして新たな時代への対策を模索していたが、一方で、そのことが近代以降の素早い対応へとつながつたのではないかだろうか。以上のことから「近世から近代へ」の仏教思想の展開を考える上で、護法思想は重要なキーワードの一つと成り得ると筆者は考える。

真宗僧侶による護法の社会的展開（上野大輔）

本報告では、近世後期の情勢を踏まえた上で、幕末期の真宗僧侶による護法の社会的展開を追跡する。その際、「護法」を単に「教えを守る」ことに限らず、「教団を守る」とことと広く理解し、具体的事例として長州藩の僧兵隊に注目する。

近世後期には学問の隆盛や書物の出版を受け、宗教論争も多くの人々を巻き込み活発に展開した。ここでは自らの教典以外の様々な書物も活用しつつ自宗正当化が図られた

が、このような護法の戦略面・技術面での発達は、幕末以降の護法の基盤を構成したと考えられる。一方、近世後期には排仏を随伴した神職の地位向上が見られるが、これは神職の護法の成長とも見なし得るのではないか。また、内外の体制的危機の深刻化や朝廷の政治的上昇とリンクしつつ、尊王攘夷思想が神職らをも影響下において興隆する。同思想に立つ時、天皇の系譜を頂点とはしない世界観を有し、国家の経済的な富を吸収する存在としても認識された佛教勢力は、大きな障害となつた。かくして同思想の目指す護国と、佛教勢力（の護法）とが矛盾することとなる。特に真宗においてはこの矛盾が顕著に妥当し、その解決が迫られた。

その後の幕末期における護法思想の特色として、護法と護国の結合が指摘されてきたが、ここで護国は尊王攘夷と見なし得る。かかる護国護法思想が生み出された真宗僧侶にとっての背景は、第一に、欧米勢力（特にキリスト教）の席巻と、尊攘勢力等による「破仏」の兆候からなる「対外的危機」である。この「危機」に直面し、その内の前者への対処により佛教ないし真宗の国家的有用性を示しつつ、後者を抑止しようとする思想が練り上げられたのであろう。その際、ともすればキリスト教と近似的な位置を与えられ、共に排斥されようとしたが故に、真宗の反キリスト教は一

層強化されたのではないか。以上に加え、尊攘思想の受容による「勤王僧」の成長も、護国護法思想実現の第二の背景として数えることができる。

さて、長州藩では文久三年以降、諸隊の編制が本格化する。僧兵隊もその一環として実現したが、僧侶集団による自律的な隊の結成・運営にも支えられた。諸宗の内で最も顕著な活動を示したのは真宗であり、それは護国護法の実践としても把握できる。

まず僧練隊の「誓約規定」（文久四年二月）には、朝廷が攘夷を決定し列国が大挙して困難に立ち向かっており、僧侶といえども一介の「御国民」なので傍観すべき時ではなく、故に隊を結成するとの旨が述べられている。そして勤行に加え学問と軍事調練からなる日課が定められ、この内「仏門之大旨宗要」の「研究討論」は、「外邪異見之奸難」に対する理論武装を目的とした。また「武事階次」及び「文学位次」として、それぞれ四階級が設けられた。同隊の活動は、「危機」下での「皇國」への忠誠と教団の護持を志向するものであった。

次に護国団結成時（慶応元年九月）における覚法寺鉄然の演説は、「破仏の兆」にも対処すべく仏法興隆と国恩報謝のための調練出勤を勧告するものだったようであり、藩との関係のもとで真宗僧侶の隊活動が先んじて実現している

ことも窺い得る。かくして結成された護国団は幕府軍との戦闘を経験し、「文武両道」の訓練も行われた。

統いて岩国領では、光福寺神龍が同じ真宗の僧侶・門徒に教諭を行い、それは国政の助けになるとして領主からも好評を博した。その過程で神龍は『国恩十弁一和報國論』『護国一和論』等を著している。また領内の電撃隊では報恩局と一和局が設立され、前者では大砲・小銃・武道の調練が、後者では仏・儒・兵の講釈や会読といった学問が実施されたが、後者の学頭を務めたのが神龍である。この事績も踏まえ僧侶・門徒らは神龍の昇階を本山西本願寺に願い（明治元年一〇月付）、その中で真光寺は、昇階が叶えばいよいよ学業を策励し、また領内や役人への聞こえも宜しく、「守内防外」のため、そして正に「嚴護法城」の礎ともなると力説している。ここでも軍事調練と学問との両立が判明すると共に、神龍という僧侶を一つの核として、隊活動と教化活動とが一体性を持ち得たことも窺い得る。

以上のように、真宗の僧兵隊の活動は、護国護法の社会的展開の一部をなしていた。護国護法はこのような広がりをもつた思想・運動だったのであり、それは矛盾も孕みつつ教団の内外に少なからざる影響を及ぼすこととなつた。

コメント（林淳）

今回のパネルは、幕末維新期の護法論、護法思想を考察しようとするものであるが、各発表者は、護法論を論じることで、ひろく近世・近代の宗教史、思想史を展望しようと心がけている。岩田真美氏の指摘にあつたように、従来の近代仏教研究では、護法論は護国論に結びつく封建意識そのものであつて、近代を妨害するものだという否定的な評価があつた。そのような見方をとるよりも、真宗の護法論が、いち早く真宗を近代に適合させて、近代の教団改革に向かわせたと捉えた方が、近代の仏教史を考えるうえで有効でわかりやすい。なぜ真宗が、近代仏教においてチャンピオンになつたのかという近代仏教研究のなかで常に出てくる疑問も、このパネルの発表が貴重なヒントを与えてくれる。発表者、司会者は、近代仏教の始点をさぐるための戦略的な地点として護法論を選択し掘り下げ、そこから横に広げていこうとしている。

桐原健真氏の発表は、思想史的な知識がいかに宗教史を描くために役立つかを示し、思想史と宗教史の協力のモデルを提出しているように思われる。近世の思想史上で主流であった、三教一致的な「普遍的な道」を求める視座が後

退して、儒学者、国学者の仏教批判に対応するかたちで、

幕末期の仏教者から、「日本」を前提にした護法論・護国論が出されたという。質問の一つは、尾藤一洲、本居宣長などが一八世紀末に登場してくることの思想史的な画期と、幕末期という仏教史の画期をどのように考えたらよいかということ。もう一つは、通仏法の話が出てくるというが、それが出てくる場所とか背景とかは、どのようなものであつたのか。

岩田真美氏の発表は、従来の護法論研究の弱点をついて、むしろ護法論を説く真宗の僧侶たちこそが近代を切り開いたところを明らかにしている。話の題材は、西本願寺の史料にもとづいているが、最後に東本願寺の護法場をとりあげて、護法のために西洋科学、キリスト教を学ぶ姿勢を指摘している。質問の一つは、西本願寺と東本願寺では、幕末維新时期の動向において、同じような路線を歩むのか、あるいは異なる道のりを歩むのかという点をうかがいたい。もう一つは、質問というよりも漠然とした印象であるが、

連続と断絶という視点では不十分だという気がする。大洲鉄然、島地黙雷などの人にとって江戸時代も明治時代も生きる世界として持続していたと思われるが、制度的には國家体制ががらりと変わるので断絶や亀裂が目立つ。連続と断絶の二つの面の指摘では、転換期の社会を理解するうえ

で十分ではないよう見える。

上野大輔氏は、長州藩における僧兵隊をとりあげて、真宗僧侶がいかに他宗の僧侶とも協力して活躍したかを論じている。すでに上野氏が説明したことではあるが、もう一度確認したいことがある。それは、なぜ真宗が浮上していくのか、または特に真宗が取り上げられるようになるのかという点である。もう一つの質問は、僧兵隊についてである。僧兵隊のひろがりは、どのぐらいの範囲に及ぶのか。長州藩の特殊例か、真宗地帯ではよくあることなのか、真宗には無関係に地域的条件が整えば、僧兵隊は存在するものなのか。その点を教えていただきたい。

幕末維新时期の真宗の護法論について学べば学ぶほど、同時期に他の宗派にも同じような動きがあつたのかなかつたのかを知りたくなる。その点で、このパネルは研究者の研究意欲をかき立て、問題のありかを明確にし、将来の展望を示唆し、そのことによって近代仏教の研究史に記憶にのこる貢献をなしたと言つて過言ではない。

〔付記〕 本パネルセッションは、幕末維新时期護法思想研究会における成果の一部であり、同研究会は二〇一二年度より、日本学術振興会科研費（基盤研究C・24520078・桐原健真代表）の助成を受けている。

（東北大学助教）／（龍谷大学アジア仏教文化研究センター博士研究員）